

Gianfranco Perriera

## Tempi infelici per la democrazia

Da quando la rivoluzione francese chiamò il popolo a partecipare alla storia, due parole – con difficoltà in effetti e con svariate interruzioni ed incertezze – si sono ampiamente diffuse: felicità e democrazia (derivante come logica conseguenza da libertà e uguaglianza). Chiamando gli umani, tutti, ad essere responsabili delle proprie decisioni – attraverso il sapere che avrebbe dissipato ignoranza e superstizione – e perorando la almeno formale uguaglianza di tutti i mortali, l'illuminismo rendeva plausibile – almeno sulla carta – ciò che mai la storia aveva davvero preso in considerazione: il diritto di tutti alla felicità e alla partecipazione alla vita politica diveniva una inalienabile questione del vivere civile.

Che la felicità fosse lo scopo degli scopi non era una novità. Era consapevolezza antica. Aristotele lo aveva rimarcato già *nell'Etica Nicomachea*, per cui “sia la massa che le persone distinte lo [il più alto dei beni raggiungibili tramite azione] chiamano «felicità», e ritengono che «viver bene» e «riuscire» esprimano la stessa cosa che «esser felici»<sup>vi</sup>. Non c'era accordo su cosa fosse questa felicità, è vero. Massa e sapienti, in ogni caso, avevano idee diverse. Ma, d'altro canto, la felicità era destinata a pochi e di certo ai sapienti. Solo nei tempi più recenti, ed è questa dunque la novità, la felicità diviene un diritto di tutti – non son pochi coloro che sbandierano che tale lemma appariva nella Costituzione americana sul finire del settecento, troppo spesso dimenticando di aggiungere, però, che tale diritto non riguardava i neri e non pose dubbi alla cavalcata verso ovest – e da godere pubblicamente, per di più.

Le possibilità di rendere immediatamente concreto un tale diritto non erano assicurate, ma in tanti, nello spirito illuminista, ne sostenevano la fattibilità. Di entusiasmi se ne suscitarono in ogni dove, ma qualcuno non smetteva di avanzare dei dubbi. Kant, per esempio, la ritenne una tensione ineluttabile, ma vi vedeva anche un adescamento che poteva distogliere dalla via verso il bene. Il male, infatti, a suo dire, si praticava non soltanto perché sospinti da insane passioni, ma anche con lo scopo di conquistarsi una fetta di felicità. Chi si pone come fine la felicità, inoltre aggiungeva, finisce per intristire: “noi vediamo anche – scrive perciò nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – che tanto più una ragione coltivata si dedica allo scopo del godimento della vita e della felicità, tanto più l'uomo s'allontana dalla contentezza”<sup>vii</sup>. Certo Kant era un rigorista, ma i suggerimenti, che cioè non si può imporre a nessuno un preciso modo d'esser felice e che della felicità bisogna esser degni, restano preziosi.

Due, semplificando, furono le “scuole” che si divisero la funzione di guida alla realizzazione della felicità. Una puntava alla soddisfazione dei sensi, al piacere fisico e materiale. In La Mettrie<sup>viii</sup> ha il più disinvolto cantore e in Sade la sua più demoniaca espressione. L'altra via richiama a valori più spirituali, si preoccupa che l'umano non sia simile ai porci di Circe e ha in Kant e Mill i suoi più vantati alfieri. Anch'essa può esibire il suo volto demoniaco: quelle distopie che in nome della felicità precipitano i mortali nell'apatia e nella catastrofe. Un elogio dell'esser naturale e della assoluta disponibilità al piacere che si trasformano in orrorosa coazione a ripetere e nell'uso del prossimo come strumento della propria soddisfazione da una parte e una libera ragione che si trasforma in dispositivo ultratecnico imponendo una felicità che in effetti è per tanti una tortura, dall'altra, appaiono dunque le derive di un discorso, quello del moderno, che, etica alla mano, nelle sue premesse non poteva che definirsi giusto.

Il fatto è, avrebbe detto Kant, che l'uomo è un legno storto. O che, avrebbe rintuzzato Darwin un secolo dopo, nel fondo dell'umano c'è un nucleo cieco, aggressivo e primitivo. O che, avrebbe chiosato Freud a inizio del XX secolo, si dà recondito, sotto la patina di civile superficie, un istinto

vitalissimo che preme alla più vorace soddisfazione personale. Anzi esso si scontra con la dura realtà, così pertinace, quest'ultima da rendere opinabile che benché ineluttabilmente lo si desideri si possa mai davvero essere felici. La tensione alla felicità ci spinge all'azione – o alla più assoluta inazione nella pulsione di morte – ma alla resa dei conti sembrerebbe destinata alla delusione. La pulsione è dirompente e non accetta le regole, sempre disagiati della civiltà, la quale ultima rischia di trasformarsi in una macchina repressiva e di obbligare gli umani a comportamenti ipocriti<sup>iv</sup>.

Darwin aveva cercato di mitigare le sue affermazioni supponendo che in fondo gli istinti cattivi fossero stati utili in epoche remote ma che ormai si avviassero alla atrofizzazione, resi inattuali dal corso inarrestabile del progresso. Ma, in effetti, qualche dubbio il biologo inglese lo nutriva, per cui nella parte finale de *L'origine dell'uomo*, si richiamava alla fede per dar sostanza alla fiducia nel progresso. Freud, che della religione invece aveva sbugiardato l'illusorietà, della felicità faceva un fantasma irraggiungibile. Solo alla sublimazione pareva dare qualche credito, l'unico possibile accomodamento della libido con la durezza del reale, l'unica *chance* di moderare la passione e di non soccombere alla stretta repressiva della civilizzazione.

Alla resa dei conti, ad ogni modo, a qualunque indagine sulla felicità era sotteso il principio che ciascun individuo fosse sospinto nelle passioni e guidato nelle azioni dalla personalissima concezione o meglio sensazione di ciò che potesse procurargli piacere. Ovviamente, soprattutto dall'Ottocento e dal diffondersi degli studi sociologici, a tale giudizio si aggiungeva la consapevolezza che ogni azione e ogni sentire andavano iscritti in un'istituzione e in uno spirito del tempo, per cui un ambiente, un sistema socio-culturale suggerivano, proponevano, imponevano un determinato tipo di felicità. Ma che essa fosse solo una chimera o una tensione asintotica, che essa stesse nella più intensa ebbrezza o nella più nirvanica quiete, è certo che nella storia del pensiero occidentale davvero in pochi la limitavano alla sfera materiale e sensuale.

Dal novecento in poi, dal diffondersi della civiltà di massa e del libero mercato per tutti i gusti, il corpo e i suoi appetiti invero rivendicano una posizione ancor più di primo piano. Il piacere si connota per le scariche adrenaliniche, per l'intensa eccitazione. Il riconoscimento che l'epoca maggiormente brama si fregia di attributi materiali e visibilissimi. Il godimento è con esso la felicità si fanno fragili e precari, temono come la peste la noia della durata, e si gloriano dell'accumulo. Varia e variopinta deve essere la giornata; la lista di Don Giovanni ne sarebbe la piena realizzazione. Ma d'altro canto, nel timore di rendere l'uomo troppo simile all'animale o di abbandonarlo all'anarchia delle pulsioni, o perché anche lo spirituale ha il suo fascino e un sistema fondato sul più disinvolto godimento rischierebbe di trasformarsi nella guerra di tutti contro tutti, la felicità, specialmente se doveva essere di tutti, ha finito per ribadirsi – almeno a parole - coincidente con la buona volontà e il buon governo. Se non fosse così, del resto, ci si dovrebbe arrendere alla constatazione che i più potenti avrebbero ragione di sottomettere i più deboli e per scampare sanguinose catastrofi sarebbe stato necessario ricorrere ad un potere autoritario cui affidare i propri appetiti in cambio della vita. La felicità, insomma, abbisogna d'aver qualche connotazione etica e spirituale.

L'umanesimo aveva praticato tale via, miscidando la grazia dei piaceri del corpo alla raffinata sagacia della mente. “Copula del mondo”, Pico della Mirandola aveva detto l'uomo, l'unica creatura non determinata *ab origine*, ma capace di determinarsi la propria natura “senza alcuna barriera, secondo il proprio arbitrio”. Con l'illuminismo – si è detto – tale libero arbitrio non era più riservato soltanto a qualche spirito eletto e la felicità resa virtuosa non soltanto ai luminari era riservata. E nemmeno posticipata al regno dei cieli per quanti – di nuovo eletti ma più numerosi dei sapienti di scuola classica - fossero stati pii. Alla ragione – gentile, finché seppe esserlo - si continua dunque a dare il ruolo di guida, ma il corpo non si deve più soltanto fustigare, e la felicità diviene fine e diritto di tutti i mortali, qui, su questa terra, nel rispetto dei più diversi temperamenti.

Il moderno si fonda su autoconsapevolezza e libertà – con il corollario che il diritto alla scelta individuale pone il singolo nell'incertezza, perché ogni ancoraggio pare dissipato – per cui l'uomo si ribadiva, almeno in linea di principio e nelle battute iniziali, fatto non a viver come bruto ma per seguir

virtute e conoscenza. Per realizzarsi appieno, gli umani era necessario che si dedicassero alla virtù del vivere in comune, che si occupassero, con autonomo discernimento, della loro organizzazione sociale. Aristotele aveva, già ai suoi tempi, sottolineato che per l'essere sociale e dotato di parola, lo stato esiste per rendere possibile una vita felice. “L'educazione – proseguiva - è unica e uguale per tutti, [...] La cura di essa è pubblica e non privata”<sup>v</sup>, perché, possiamo arguire, tutti devono essere in grado di occuparsi della vita pubblica. A millenni di distanza Hannah Arendt poteva affermare che libertà e politica sono strettamente intrecciate e che la prima, che ne è la ragion d'essere, si dà in concreto solo all'interno del pluralismo, mentre brilla in assenza là dove il pluralismo è interdetto<sup>vi</sup>. Dunque, per quanto gli umani diano l'impressione di trovare la felicità anche quando sono servi (si è detto che c'è in essa qualcosa di sfuggente e di improbabile, per di più sin da Giobbe si sa che virtù e felicità non van sempre d'accordo), risulterebbe difficile sia razionalmente che sentimentalmente giustificare un simile paradosso. Certo psicologicamente è plausibile che si trovi molta soddisfazione nell'addossare ad altri l'onere delle decisioni, nel lodarlo come un padre quando elargisce e nell'esecrarlo rabbiosamente quando lesina o proibisce, nel temerlo quando minaccia un castigo e nel lodarlo quando lo risparmia. Ma, posto che a nessuno piace, in genere, esibirsi come servo, risultava conseguente, una volta ammessa la felicità come diritto di tutti in base all'utilizzo di un autonomo ragionare, immaginare un'istituzione pubblica che non solo la garantisse ma insieme consentisse a tutti di aver voce in capitolo.

La democrazia, dunque, anche per il bene della circolazione delle merci, è consustanziale al moderno. Naturalmente, almeno in teoria, dato che i fatti tante volte hanno smentito simile abbinamento. Tanto che persino i totalitarismi, l'estremo opposto cioè, sono stati indicati come la logica conseguenza di un moderno reso spiritato dal trionfo della tecnica.

A ben guardare, all'epoca della sua nascita la democrazia non soltanto era comunque limitata ad un determinato numero di persone (per genere, censo o status), non soltanto da quando definitivamente si affermò dal 1800, continuò a limitare ad un ristretto numero la partecipazione, ma, come afferma Canfora nel suo recente *La democrazia dei signori*, ancora oggi nei desideri più o meno confessabili del pensiero liberale dovrebbe tornare ad essere gestita da pochi.

C'è nella democrazia qualcosa dell'utopia. Troppe cose in concreto sembrerebbero ostacolarla: dall'indifferenza per il bene comune che il diffuso individualismo dei tempi perora al connaturato egoismo, dalla disparità di risorse e sapere tra abbienti e non abbienti alla abilità demagogiche di chi da tempo è abituato a gestire il potere. La democrazia sembra legata ad un'alta concezione delle virtù etiche. Se si abbassa la soglia della vergogna sociale e come titolo di merito si riconosce il successo – comunque e dovunque sia ottenuto, come pare verificarsi nella società attuale – mentre in troppi crollano nella sfiducia e nel rancore, la cosa pubblica rischia di finire nelle mani dei più furbi e danarosi. E questi stessi saranno i primi a gridare che la democrazia è farraginosa, macchinosa e caotica.

La democrazia, negli anni postbellici sempre tanto lodata, ultimamente riceve diverse reprimende e del popolo, mentre si solletica la pancia, se ne sottolinea, più o meno velatamente, l'inadeguatezza. Naturalmente nulla si fa per risollevarne spirito e sapere. La democrazia rimane una sorta di anomalia? Del resto già lì dove nacque, sia pure limitata, non appare spesso come il più incauto dei pericoli? Platone la esecrava e largamente su di essa ironizzò nella *Repubblica*. Aristotele ne temeva le derive e con l'oligarchia voleva temperarla. Che razza di istituzione era, in effetti, quella che pareva non tener conto di meriti e competenze? Che sistema di governo quello in cui spudorati demagoghi potevano sobillare e subornare un numero infinito di persone? “A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene”<sup>vii</sup>: così cominciava quel libretto giuntoci fra le opere di Senofonte, ma certo non a lui attribuibile, che risponde al nome di *Athenaion Politeia* e che si data tra il 429 e il 424 a.C. .

La democrazia era perciò una forma deteriorata, che si dà “quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza, oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza”<sup>viii</sup>. Una curiosa tirannide dal basso, così tende ad apparire questo incongruo leviatano, che del numero di incalcolati esseri sprovvisti di lungimiranza, saggezza e temperanza si fa forte. Come precisa infatti l'Anonimo della Costituzione degli Ateniesi “se stanno bene e si accrescono i poveri, la gente del popolo, allora si rafforza la democrazia. [...] Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono i nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza e di ingiustizia e il massimo di

inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria<sup>xix</sup>. E se il popolo, nella sua stolta voracità, è logico che trovi conveniente la democrazia, degno della più dure ingiurie è chi, non essendo popolo, la democrazia caldeggi<sup>x</sup>. Nel regime democratico la dabbenaggine va di pari passo con la corruzione e lo sfrontato potere del denaro, si sostiene. Ma in effetti non dovrebbero essere i ricchi e i più potenti a disporre di quest'ultimo? La democrazia sarebbe agone per disinvolti mestatori che fanno appello agli istinti e alla voracità degli umani e presto o tardi li condurranno alla tirannide. Per lo Stagirita esistono quattro forme di democrazia. La migliore è quella vincolata alla terra, quella degli agricoltori. Costretti al duro lavoro nei campi, essi non possono raccogliersi spesso in assemblea, e nella scarsità delle sostanze “non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prender parte alla politica e a governare, dove non siano grandi i profitti derivanti dalle cariche”<sup>xi</sup>. Il miglior popolo sarebbe dunque quello che si astiene dalla politica e che è tenuto in ristrettezze economiche tali da sconsigliargli qualsiasi aspirazione a modificare il corso delle scelte governative? Che di un tale suggerimento stiano facendo tesoro troppi governi dell'occidente democratico e liberista?

Ben più vicine alla perdizione, invece, la terza e quarta forma democratica, quelle che aggregano un corposo numero di abitanti e nelle quali tutti partecipano alla vita pubblica. In esse le gerarchie si disintegrano e disordine e licenza corrono il rischio di farla da padroni, con gli stessi accidenti che si danno nelle tirannidi<sup>xii</sup>.

La democrazia, malvista dallo Stagirita quando non è mitigata dall'oligarchia, ha però l'evidente merito di sottolineare, più delle altre forme, la finalità di una comunità: tutti dovrebbero essere felici e soltanto concezioni, ai nostri giorni improponibili, che suppongano una naturale disparità tra gli umani possono limitare la felicità a poche persone. Pertanto la democrazia, più delle altre forme, conferma, *malgré lui*, la definizione aristotelica dell'umano quale animale sociale e dotato di voce parlante: ciascuno ha il diritto di partecipare attivamente alla vita pubblica e di deliberare attraverso la parola.

Resta il fatto che, in epoche in cui la parità dei diritti era ben lungi dall'essere compresa, la democrazia se non necessariamente forma negativa, si manifestava come una cesura, uno strappo nel normale decorso delle pratiche di potere, pratiche delle quali solo i potenti erano soliti e avrebbero dovuto occuparsi. La forza e la ricchezza sono sempre stati i criteri per imporre il proprio volere. Hobbes – che di certo si faceva poche illusioni a proposito degli umani – individuava nella libido di potere il vero motore della storia. E il potere, triste tautologia delle vicende umane, lo gestiscono i potenti. Per tradizione ereditaria o per sovrabbondanza di mezzi. Benché scrivesse diversi e lunghi trattati, il filosofo britannico alle parole concedeva ben poca presa nell'ingentilire o raffrenare gli animi. Mettere nelle mani di uno solo, il più forte e abile tra i forti e gli abili, la sicurezza della propria vita rinunciando a parecchi appagamenti era dunque la più razionale delle soluzioni. Se non si voleva, cioè, perdurare nella feroce lotta di tutti contro tutti, dal momento che prima che gli uomini sottoscrivano dei patti non si dà né giusto né ingiusto e che se non si dà qualcuno che susciti timore, gli umani si asterranno rapidamente dal rispettare i patti<sup>xiii</sup>.

La democrazia, perciò, per lunghi periodi della storia, appare un'incongruenza, una disfunzione nel sistema di potere. Chiede molto in termini di virtù agli umani e insieme dovrebbe elargire molto per permettere a tutti di partecipare con autonoma cognizione al bene pubblico. È un eccesso dunque la democrazia, per questo era facile supportarla latrice di disordine e corruzione, per questo diveniva ovvio accusarla di ingovernabilità. Fino al XX secolo, comunque, una democrazia effettiva non si diede. Bastò il suffragio universale maschile perché le società dovessero allarmarsi anche nella civilissima Europa. Il popolo, concetto decisamente vago, che pure è sempre chiamato in causa quando c'è da attizzare sentimenti nazionalistici, fa un po' paura quando deve prendere decisioni. E se non è più possibile esautorarlo, non resta che imbrigliarne o deviarne la carica vitale: o indirizzandone le pulsioni verso una soddisfazione meramente individuale e materiale o, dopo averne eroso le risorse, sobillandolo contro un nemico e compattandolo nella fede in un capo padre-padrone. Una simile procedura, suggerisce Jacques Rancière, dà luogo a un circolo vizioso, o meglio a un *double bind*. “Affrontare la vitalità democratica – scrive il filosofo francese – diventa allora una sorta di *double bind*: o la vita democratica significa una larga partecipazione popolare alla discussione degli affari pubblici, ed è un male; oppure significa una forma di vita sociale che dirige le proprie energie verso le soddisfazioni individuali, e anche



questo è un male”<sup>xiv</sup>. Nel sorteggio – la pietra dello scandalo cui si è richiamato in Italia il Movimento 5Stelle riadattandolo nel motto “uno vale uno” – gli ateniesi avevano trovato il metodo per spezzare il circolo del potere dei potenti. Il sorteggio ammetteva al governo anche coloro – come scrive Rancière – che non avevano alcun titolo per governare. La democrazia in questo modo, appoggiandosi alla più estrema casualità, rompeva la tradizione, apriva uno squarcio, creava un vuoto nelle maglie del potere. Con la democrazia, scrive ancora Rancière, si fonda la politica nell’assenza di fondamento. Posto, ovviamente, che il fondamento avrebbe dovuto essere il mantenersi del potere nelle mani dei potenti, quelli che spesso fondavano il loro potere in una discendenza divina.

Il sorteggio certo non può garantire né esperienza né alta moralità, non è certo consigliabile, ma ha una funzione indessicale, come una cornice per un quadro, indica, cioè, che il sistema per essere democratico davvero deve consentire a tutti la partecipazione. Non semplicemente da elettori, ma anche come parte attiva nelle decisioni da prendere. Il suffragio universale aveva la stessa intenzione di smottamento: fu a lungo evitato e si diffuse soltanto quando i partiti di sinistra furono in grado di riunire e sostenere le rivendicazioni dei ceti meno abbienti. Quando definitivamente si impose quello maschile la prima reazione in numerose società di massa fu il ricorso a regimi dittatoriali.

Il fatto è che, tranne nei pochi decenni successivi alla seconda guerra mondiale – anni, si deve ricordare, di ricostruzione, di timori per la diffusione del comunismo, di vergogna per le macerie, i morti e la shoah – malgrado il nome di democrazia i governi restano in buona parte gestiti da oligarchie economiche e politiche. Nell’ultimo trentennio, inoltre, le oligarchie economiche – spesso di caratura globale – sembrano utilizzare come loro ausiliarie le forze politiche. Da almeno un ventennio, poi, le lodi di prammatica al sistema democratico si abbinano alle lamentele per le sue farragini. Ingovernabilità, caoticità e eccessiva lungaggine dei processi parlamentari sono le accuse che si ripetono. I partiti si presentano sempre meno investiti da vocazioni ideali, tendono a rassomigliarsi sostenendo, tutti, senza alcun dubbio, l’attuale sistema economico-culturale. La stessa criterio di rappresentanza è stato messo in crisi dal continuo trapasso degli eletti in gruppi parlamentari diversi da quelli in cui erano presentati e dalla girandola di alleanze messe in atto. Le grandi coalizioni sono sempre più all’ordine del giorno: se da un lato ciò dovrebbe segnalare che in fin dei conti tutti i partiti la pensano allo stesso modo, è, d’altra parte, curioso che si cerchino formule elettorali che facilitino la vittoria di qualcuno. Sostanzialmente un ennesimo modo per non rispettare la volontà popolare, si direbbe. Alla resa dei conti il numero dei votanti diminuisce piuttosto sensibilmente, gli affari politici si rinchiudono nelle stanze di ristrette oligarchie e la rappresentanza rimane poco più che un pallido lessema: il sistema di cura del bene pubblico è ormai democratico soltanto dal punto di vista formale. Al contrario, ennesimo paradosso di questi tempi neoliberali, sempre più democratica diviene la vita privata, nel senso che ogni scelta parrebbe rimessa al gusto individuale, purché, ovviamente, secondo la tradizione liberale, non si opprime la libertà del prossimo, ma, soprattutto a guardare in controluce, purché non si pongano ostacoli al disinvolto corso del mercato. Un sempre più diffuso incitamento al vitalismo individuale, ad una frenesia nell’esibirsi e nell’inseguire tutte le offerte sembra essere il diktat della contemporaneità, votata ad una sorta di bambinizzazione degli umani. “L’imperativo sociale superiore – scrive con ironica durezza Alain Badiou – è vigilare che ogni individualità autentica dipenda dalla circolazione degli oggetti. Dovunque, se esiste una soggettivazione di questa individualità, deve essere quella che motiva a rimanere dinanzi alla costellazione mercantile degli oggetti, e ad avere il potere, grande o piccolo che sia, di farli circolare”<sup>xv</sup>. Resi sempre più nervosi e instabili, posti nella condizione di eterni adolescenti insiste Badiou, sradicati da qualsiasi ipotesi di senso che non sia l’accumulo seriale di godimenti, frustrati o estromessi qualora non riescano a sostenere e potenziare la circolazione delle merci, in continua competizione per un riconoscimento che non si sostiene più su codici morali quantunque da contestare, ma semplicemente sul patrimonio di successi o di beni posseduti da ostentare, gli umani non soltanto appaiono tutt’altro che felici, ma si rivelano intristiti, incattiviti, appassiti, malgrado le scintillanti *mise*, e in preda al risentimento. Quest’ultimo ancora più pungente perché non soltanto delle colpe di un destino cinico e baro o delle spudorate cattive azioni degli altri si nutre, ma, anche e forse soprattutto, del sentimento di vergogna che si prova per sé stessi in quanto incapaci, in questo ben di dio che viene offerto, di essere non dico felici ma almeno adeguati al sistema. In tali condizioni non si dà ragione di partecipare al bene comune. Occorre soprattutto cavarsela, non essere additati come i

perdenti di turno o peggio come la zavorra che rallenta il progresso del paese di cuccagna in cui, però, sono sempre pochi quelli che si godono la vita e ai quali va tributata un'invidiosa ammirazione, perché questo è il mondo e così sempre sarà<sup>xvi</sup>.

Il vuoto che la democrazia scava all'interno della millenaria tradizione di potere non è più la finestra su un nuovo orizzonte in cui tutti si è invitati a discutere, intervenire e sviluppare il bene comune. Diventa invece una sacca di proliferazione di teorie complottiste. In tempi di desacralizzazione e di sfrontata perdita del senso, in tempi in cui la riflessione è guardata come una minaccia e si predilige il frastuono caotico del pettegolezzo, in tempi in cui i mortali divengono l'ingombrante trastullo del tecnologico e si continua a consumare risorse malgrado l'evidenza dei tracolli geo-climatici, agli umani non resta che appigliarsi a un qualche segreto nemico, che nell'ombra agisca a suo increscioso vantaggio, ma che almeno dia una qualche ragione a questo dissennato procedere del sedicente progresso. Non il sospetto, ci ricorda Donatella Di Cesare - che non andrebbe mai abbandonato essendo, comunque il segno di uno spirito critico che non si abbandona al pensiero dominante - ma il complotto domina il vuoto di potere che consustanzia la democrazia. Lo fa in effetti immaginando tresche spesso assai insulse o sciocche. Forse il complotto è l'ultima, naturalmente improbabile, ancora di salvezza in un mondo dissennato, istupidito e illividito per non essere spazzati via dalla bufera dei tempi? Forse un'umanità bambinizzata non può che precipitare nei fantasmi delle favole più semplici eppure paurose, avendo perso gli strumenti culturali per leggere attraverso la superficie delle storie?

Dopo averci ricordato, in conclusione del suo *Il complotto al potere*, che di questi tempi la denuncia di complottismo è spesso un'arma nelle mani dello Stato per spingere ai margini lo spirito critico e per offrire al pubblico ludibrio o ridurre a barzelletta ogni dissenso, Di Cesare sottolinea che "non si può, però, non riconoscere che il complottismo nasce dalla paura dell'isolamento del cittadino che si sente escluso dallo spazio pubblico. Dove la *polis* è divenuta inaccessibile, dove la comunità interpretativa è frantumata, va in frantumi anche la verità comune e si aggira lo spettro del sospetto"<sup>xvii</sup>.

Schiacciati sul presente, di cui i più non riescono a venire a capo, è sempre più difficile che gli umani suppongano di poter partecipare al bene comune. Nella democrazia c'è sempre la promessa di un mondo migliore. Nel partecipare tutti alla vita pubblica, le condizioni di tutti dovrebbero registrare progressi. Ma promettere, ripromettersi, impegnarsi per il bene altrui sembrano lemmi piuttosto sconsigliati. "Una promessa è sempre eccessiva. - ha scritto Derrida - [...] E' nella struttura stessa dell'atto della promessa che l'eccesso iscrive una storia di perturbazione o perversione irrimediabile"<sup>xviii</sup>. Un eccesso e una perturbazione nel consueto ordine del potere è anche la democrazia. Ma in tempi sdruciolati più che liquidi per cui bisogna sempre esser pronti a poggarsi dove appare qualche passamano, in tempi senza futuro, in cui si brama il riconoscimento di quelli che il potere ce l'hanno, la democrazia è ben più che in debito d'ossigeno.

Né la felicità garantisce la democrazia, né la democrazia la felicità, sia chiaro. La felicità rimane ovviamente concetto privatissimo, ma si può supporre che lì dove democrazia non si dia, in tanti saranno costretti a subire soprusi e a convivere con i soprusi difficilmente si è felici. Nella *Retorica* Aristotele, che non era uno spirito infiammato dagli estremi ma che prediligeva la serafica medietà della *phronesis*, dopo aver affermato che "s'intende per felicità una buona condotta di vita congiunta a virtù", produceva un elenco delle condizioni che le necessitavano. "E' necessario che le sue parti - scrive - siano la nobiltà di nascita, l'aver molti mici, l'averli buoni, la ricchezza, l'aver buoni figli, l'averne molti, la buona vecchiaia, inoltre le virtù del corpo quali la salute, la bellezza, la forza, la grandezza, la capacità agonistica, la fama, l'onore, la fortuna, la virtù"<sup>xix</sup>. È ovvio che molte di queste parti risultano opinabili e legate alla concezione socio-culturali del IV secolo a. C. Ma non possiamo non dedurre che la presenza sia di parti materiali che di parti spirituali sono le condizioni necessarie alla felicità. Essa forse resterà sempre irraggiungibile o raggiungibile soltanto in determinati episodi o frangenti di una vita, ma contemporaneamente mi pare si possa affermare con sufficiente certezza che una democrazia in condizioni di scarsità di parti materiali<sup>xx</sup> per un notevole numero di individui sempre più precarizzati sarà sempre più un'ipocrisia. Un tempo - sia detto fuori parentesi - erano i partiti di sinistra che si occupavano concretamente di chi si trovasse in condizioni di scarsità di parti materiali. Ma oggi?

<sup>i</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 4, 1095<sup>o</sup> 18 -20, p. 55, Bompiani, Milano, 2000.

<sup>ii</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 19, Laterza, Roma – Bari, 2010.

<sup>iii</sup> “Come saremo anti-stoici! – scrive con vivacissimo orgoglio *La Mettrie* – Questi filosofi sono tristi, severi, duri; noi saremo allegri, dolci, compiacenti: Tutti anima, essi fanno astrazione dal loro corpo; tutti corpo, noi faremo astrazione dalla nostra anima. Loro si mostrano inaccessibili al piacere e al dolore noi ci vanteremo di sentire l’uno e l’altro. [...] Noi non disporremo di ciò che ci governa; non comanderemo affatto delle nostre sensazioni; ammettendo i loro potere e la nostra schiavitù, cercheremo di renderci piacevoli, persuasi che là si trova la felicità della vita”. J. O. de La Mettrie, *Il sommo bene*, p. 65, Sellerio, Palermo, 1993.

<sup>iv</sup> “La società civile, la quale esige buona condotta, pur non curandosi del suo fondamento pulsionale, ha dunque costretto ad obbedire alla civiltà un gran numero di uomini, i quali tuttavia in ciò non seguono la loro natura. [...] Questi sono quindi costretti a una repressione pulsionale ognor più forte, e la tensione che ne risulta si esprime con strane manifestazioni reattive e compensatorie. [...] Colui che è in tal modo costretto a reagire costantemente in conformità a precetti non corrispondenti alle sue inclinazioni pulsionali, conduce una vita che, psicologicamente parlando, è al di sopra dei suoi mezzi, ed egli – sia o no consapevole della duplicità della sua condotta – deve essere considerato obiettivamente un ipocrita”. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Perché la guerra?* pp. 27 – 28, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

<sup>v</sup> Aristotele, *Politica*, VIII, 1337<sup>o</sup>, 24 -26, p. 263, Laterza, Roma – Bari, 2000.

<sup>vi</sup> “la libertà è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un’organizzazione politica, l’elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragion d’essere, e nell’azione il suo ambito sperimentale”. H. Arendt, *Che cos’è la libertà?* In *Tra passato e futuro*, p. 196, Garzanti, Milano, 2011.

<sup>vii</sup> Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, p. 15, Sellerio, Palermo, 1982.

<sup>viii</sup> Aristotele, *Politica*, op. cit., IV, 1290b, 18 – 20, p. 121.

<sup>ix</sup> Anonimo Ateniese, op. cit., p. 16.

<sup>x</sup> “Ma io al popolo la democrazia gliela perdono! È comprensibile che ciascuno voglia giovare a sé stesso. Chi, invece, pur non essendo di origine popolare, ha scelto di operare in una città governata dal popolo piuttosto che in una oligarchia, costui è pronto ad ogni malazione”. *Ibid.*, p. 30.

<sup>xi</sup> Aristotele, *Politica*, op. cit., VI, 4, 1318b, 14 - 17, p. 206.

<sup>xii</sup> “Inoltre anche gli espedienti tirannici par che siano tutti democratici, intendo cioè la licenza permessa agli schiavi (che fino a un certo punto potrebbe essere giovevole) alle donne e ai ragazzi e il lasciar vivere ognuno come vuole: una costituzione di tal sorta avrà molti sostenitori perché alla massa è più gradita la vita disordinata che quella sobria”. *Ibid.*, VI, 4, 1319b, 27 – 32, p. 209.

<sup>xiii</sup> “Perciò prima che i nomi di giusto ed ingiusto possano aver luogo, ci deve essere qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all’adempimento dei loro patti, per mezzo del terrore di una qualche punizione più grande del beneficio che si aspettano dall’infrangerli”. T. Hobbes, *Leviatano*, pp.- 149 – 150, BUR, Milano, 2011.

<sup>xiv</sup> J. Rancière, *L’odio per la democrazia*, p. 14, Cronopio, Napoli, 2018.

<sup>xv</sup> A. Badiou, *La vera vita*, p. 61, Ponte alle grazie, Milano, 2016.

<sup>xvi</sup> Badiou ci ricorda che “nel mondo attuale ci sono poco più di due miliardi di persone delle quali si può dire che contano zero. [...] vengono considerate pari a zero *dal capitale*, il che significa che, riguardo allo sviluppo strutturale del mondo, non sono nulla, per cui, verosimilmente, non dovrebbero esistere. Sarebbe meglio. Ma intanto esistono. Cosa vuol dire che contano zero? Vuol dire che non sono né consumatori, né forza lavoro. [...] La tua identità agli occhi del meccanismo che oggi domina il mondo è la doppia identità, strutturata dal denaro, di lavoratore dipendente e consumatore”. A. Badiou, *Il nostro male viene da più lontano*, pp. 27 – 28, Einaudi, Torino, 2016.

<sup>xvii</sup> D. Di Cesare, *Il complotto al potere*, p. 109, Einaudi, Torino, 2021.

<sup>xviii</sup> J. Derrida, *Memorie per Paul De Man*, p. 81, Jaca Book, Milano, 1995.

<sup>xix</sup> Aristotele, *Retorica*, in *Opere* 10, I, 51360b, 18 – 25, p. 19, Laterza, Roma – Bari, 1973.

<sup>xx</sup> Va da sé che le parti materiali sono relazionali, se in linea teorica ci potrebbero essere società in cui la parità materiale potrebbe consistere in un pasto di pane e cicoria un bicchiere di vino e un solido lattucio al riparo dalle tempeste, le voglie della società liberal-consumistica sono ben più spumeggianti.